

JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ

LA INDIVIDUACION OPERATIVA
DEL HOMBRE, SEGUN LOS PRINCI-
PIOS FILOSOFICOS DE SANTO TOMAS

LA INDIVIDUACION OPERATIVA DEL HOMBRE, SEGUN LOS PRINCIPIOS FILOSOFICOS DE SANTO TOMAS

INTRODUCCIÓN

Aunque no comparta completamente su opinión, ni me parezca exacto el juicio de valor que implícitamente hace del método fenomenológico, transcribo unas palabras de un autor español que pueden servir en cierto modo para centrar la naturaleza de este trabajo, en cuanto a su contenido doctrinal:

«Una gran parte de los filósofos actuales se desentienden de la terminología tradicional. No se trata de señalar un «principio de individuación», sino la *singularidad*, la *irrepetibilidad* de cada hombre, frente a la mera *individualidad* del animal; o por el contrario, el carácter meramente individual, que repite en cada hombre el tipo específico. Este planteamiento de la cuestión implica una renuncia: se renuncia a dar razón de esa singularidad, limitándose el filósofo a registrarla y darle relieve, especialmente por descripciones fenomenológicas»¹.

Concretamente una faceta de la libertad bastante resaltada, sobre todo en los últimos tiempos —piénsese, por ejemplo, en HEIDEGGER, LAVELLE, etc.—, es su función formadora del propio yo: nuestro yo se configura poco a poco, en cada nuevo acto de decisión. Y es éste precisamente uno de los caracteres específicos del hombre, que lo separa del animal, y contribuye también a la diferenciación del individuo racional con respecto a sus semejantes.

1. FRUTOS, Eugenio. *La antropología filosófica en el pensamiento actual*. «Revista de Filosofía» núm. 45, pp. 208-257. CSIC. Madrid, 1953. El texto citado se encuentra en la página 211.

La psicología individual, la consideración del hombre concreto, ofrece cada día más interés para los estudiosos, hasta el punto de constituir la psicología, así entendida, el campo de trabajo de buena parte de los filósofos de nuestro tiempo. Quizá con ello se haya contribuido a la segregación de la psicología del tronco de la filosofía. No se pretende aquí abordar con una mentalidad filosófica una problemática que cada vez se acerca más al ámbito de las ciencias positivas experimentales; se trata de hacer simplemente un estudio de carácter histórico-filosófico sobre un problema cuyo contenido doctrinal, aunque en otro plano, es objeto de la consideración de muchos contemporáneos. Podría casi decirse que es el problema de la «caracteriología». Para quitar sentido técnico a tal término, sentido que oscurecería quizá la índole del trabajo, se preferirá hablar de «individualidad operativa».

El estudio que se ofrece es de carácter fundamentalmente histórico. No trato de crear sino de presentar una doctrina: por ello no extrañará que no parta —de un modo explícito— de las conclusiones de la moderna investigación psicológica. Las bases experimentales que empleo son las perennemente válidas, que operan en el sistema filosófico que considero. Por otra parte, estas bases cada día son más tenidas en cuenta —de modo concreto y sistemático— tanto en el campo científico-experimental como en el de la Filosofía. En el proceso de mejora de los propios instrumentos ésta ha desarrollado un nuevo método para sus puntos de partida: el fenomenológico. Desde este punto de vista histórico, persigo varios fines: quizá el más inmediato sea recoger el material referente a un tema, que se encuentra disperso en el seno de una obra. Sin embargo, dentro de esa consideración histórica, hay otras facetas más sugestivas: En primer lugar se trata de aplicar a unas conclusiones verdaderas de la investigación actual —como son las conclusiones de la psicología diferencial— unos principios filosóficos determinados que puedan ilustrar en profundidad el contenido de tales hechos. Por otra parte, se trata de dar nueva luz —propriadamente filosófica— a unas conocidas proposiciones diseminadas a lo largo de una filosofía que, por girar en torno a lo teológico, todo lo orienta en cierto modo hacia Dios, sin detenerse especialmente en los problemas antropológicos en cuanto tales. Como se observará, en la filosofía que se estudia,

la mayor parte de las cuestiones antropológicas tienen sus referencias en las partes dedicadas a la creación o a la moral, esto es a la consideración del hombre en su relación con el Primer Principio y Último Fin. Otro de los aspectos históricos del presente trabajo es resaltar, en la filosofía ofrecida por un hombre del siglo XIII, los gérmenes que en la misma cabe rastrear de unas cuestiones que serán objeto de consideración especial en los tiempos modernos. Esta es la naturaleza, el sentido y el fin de nuestro trabajo en cuanto a su faceta histórica.

En cuanto al contenido doctrinal deben señalarse sus límites temáticos, y esbozar las posibilidades filosóficas y los horizontes científicos que se vislumbran; doctrinalmente, en la filosofía de Santo TOMÁS DE AQUINO —tal como aquí se expone—, el tema en cuestión podría calificarse como estudio metafísico de una cuestión psicológica: se aplican a unos fenómenos presentados por determinados seres vivientes orgánicos, unos principios de tipo metafísico —potencia, acto, substancia, accidente, ser, etc.— a fin de descubrir su profundo significado.

La problemática es clara: el hecho de la individuación operativa de los hombres exige un proceso formativo que sea posible y se requiera, en razón de su peculiar estructura psicológica. Este proceso tiene como agente al libre operar, y como término a unos principios también condicionantes a su vez del obrar individual posterior. La base u ocasión se encuentra en los elementos individuales del sujeto, en su dimensión ontológica. El proceso no sólo cristaliza en una diferenciación operativa, sino que alcanza también al mismo yo, de forma que podrá hablarse de una auténtica diversidad anímica. Llegados a tal punto debemos considerar, para que el proceso pueda darse por concluido, la efectiva diferenciación operativa individual que surge de los condicionantes adquiridos.

Conviene hacer desde ahora una aclaración terminológica: aunque a menudo se hable de «individuación», «individualidad» y su «principio», etc., no se quiere normalmente —excepto en un capítulo en el que constará expresamente— emplear estos términos con el sentido técnico que adquieren en el ámbito de la ontología tomista; con ellos se busca designar, simplemente, la diversificación individual, principalmente en el obrar humano.

Es de notar que sólo se considera uno de los aspectos, tal vez el más importante, de la individualidad operativa humana:

el que depende de los hábitos adquiridos. No se trata, pues, de hacer una fundamentación metafísica completa de la caracteriología; el estudio de los hábitos como principal contenido ontológico de los caracteres puede ser la puerta abierta a tal fundamentación, pero no la agota. De este modo, prácticamente sólo se estudia aquella parte que —mediante su acción libre— corresponde al propio hombre en el proceso de autoformación del yo. Si se hace una referencia al condicionamiento natural de tal autoformación, si se estudia qué elementos de la misma tienen su fundamento en la naturaleza, se hará exclusivamente por cuanto esos factores naturales ordenan a unos hábitos, que sin embargo, deben ser adquiridos y llevados a la perfección por el ejercicio libre. No se hablará pues, del impacto social —de educación y religión, por ejemplo— sobre la individuación del operar humano: se considera una sola faceta del carácter, la que viene dada por los hábitos; en realidad, los otros factores mencionados pueden también introducirse bajo la forma de condicionamiento habitual, de modo semejante a como gran parte de los elementos de tipo físico (geográficos, climáticos, etc.) pueden resumirse en los factores temperamentales, de tipo orgánico, que —lo veremos— suponen una personalidad operativa, en cuanto ordenan a la adquisición de determinados hábitos.

Al final del trabajo, y bajo el título de «Conclusión» se dará una visión panorámica sintética de lo tratado, y se resaltarán los principios fundamentales de la filosofía considerada, que se han empleado y fecundado con este nuevo enfoque: el de la individualidad operativa adquirida por el sujeto humano mediante su libre actuar.

I

AUTOFORMACIÓN DEL SUJETO LIBRE

Estructura jerárquica de las facultades humanas.

Santo TOMÁS DE AQUINO nos brinda una frase preñada de

un sentido bastante más profundo de lo que a simple vista podría parecer. En dicho lugar nos dice: *Sensus est quaedam deficiens participatio intellectus*². «El sentido es una deficiente participación del entendimiento». Esta afirmación tiene como base toda una concepción teológica, genética y estructural de las facultades humanas, cuya exposición —aunque sucinta— arroja poderosa luz sobre el tema que nos ocupa. En efecto, que el plano sensitivo humano sea una participación —deficiente, por otra parte— del nivel intelectual es la consecuencia del ordenamiento jerárquico —en cuanto a su fin, origen y eficiencia— de nuestras potencias de obrar.

Lo específico del hombre es su racionalidad, y en función de la misma se establecerán los demás niveles cognoscitivos y de comportamiento. Los fines de cada facultad, y su subordinación, explican esa estructura que cabe llamar «piramidal» en los elementos constitutivos del hombre y su obrar. Con términos precisos expone esta verdad el Angélico Doctor, en repetidos lugares de su obra; he aquí, por vía de ejemplo, uno de ellos:

«El alma tiene un fin principal; así el alma humana tiene por fin principal el bien inteligible. Pero tiene también otros fines ordenados a este último fin, al modo como lo sensible se ordena a lo inteligible. Y como el alma se ordena a sus objetos a través de potencias, resulta que la potencia sensitiva está en el hombre, en razón de la intelectual»³.

Un español, el Padre BARBADO, O. P., que se ha preocupado por recoger, y estructurar, las enseñanzas tomistas relativas a la Psicología Experimental, menciona y explica⁴ hasta cinco modos de influencia jerárquica entre las facultades humanas:

1. Influjo de procedencia.
2. Influjo objetivo, por vía de causalidad final o formal extrínseca.
3. Influjo objetivo, por vía de causalidad eficiente.
4. Influjo indirecto, por implicación o inhibición, en caso de intensa actividad.

2. S. Th., I, q. 77, a. 7.

3. *QQ. disp. de Anima* qu. única a. 13 ad 7.

4. BARBADO, Manuel O. P. *Estudios de Psicología Experimental*, 2 vols. CSIC, Madrid, 1946-48, vol. I, pp. 734-736.

5. Influjo indirecto, en razón de la alteración orgánica provocada por el ejercicio de una facultad.

El primer tipo de influjo de unas facultades sobre otras hace referencia a la doctrina de la emanación indirecta de las facultades: aunque afirmáramos la simultánea aparición, en el hombre de sus varias potencias, sería innegable que la formación de unas es función de la existencia de otras, con respecto a las cuales aquéllas son instrumentos exigidos —o redundancias, situadas en un orden de actividad específicamente diverso—: así, el entendimiento exige la existencia, en el hombre, de unos sentidos internos —que le faciliten los datos captados por los externos— y de una voluntad, que sea como la faceta práctica de una facultad de suyo sin proyectabilidad «ad extra». El mismo Padre BARBADO expone el orden que, a su juicio, sigue el proceso de originamiento de las potencias humanas:



Sin entrar en disquisiciones —que escapan a la índole de estas páginas— cabe aceptar como válido en sus líneas generales, este proceso de condicionamiento genético: para lo que aquí interesa, basta dar por bueno que la voluntad y los sentidos internos son función del entendimiento, y que los apetitos sensitivos, lo son de los sentidos internos. Esta jerarquización general de las facultades humanas —tomada desde el punto de vista de la finalidad en su producción— indica ya las líneas principales según las cuales se estructurarán sus actividades y su mutua acción.

No parece, por otra parte, justificable del todo la distinción de modos de influjo activo entre las potencias —2, 3, 4 y 5—, indicada por el Padre BARBADO. En efecto, hay procesos irreductibles a uno de los señalados. Por ejemplo: la cogitativa, en cuanto proporciona objeto al entendimiento, influiría en este sentido según el modo 2; pero este influjo sobre el entendimiento se efectúa según la causalidad eficiente —si bien instru-

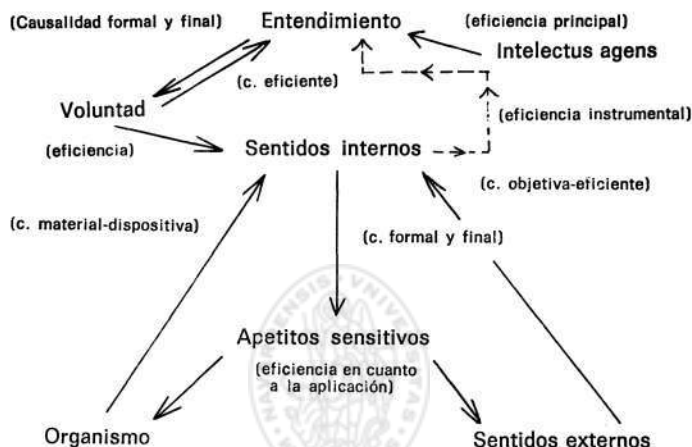
mental—, por lo que su acción debería encuadrarse a la vez en el apartado 3. Del mismo modo, la influencia que ejercen, por alteración orgánica —5—, los apetitos sensitivos sobre los sentidos internos podría reducirse, asimismo, al orden de la eficiencia, por cuanto la moción del substrato corporal es moción también de la facultad sensible que forma con el soma una unidad indisoluble.

Cualquier disección falsea siempre la visión de conjunto del compuesto humano como un todo unitario en su ser y en su obrar⁵. Es el hombre el que actúa, sin que quepa hiposta-

5. Como digo en otro lugar. Cfr. PERO-SANZ, J. M. *Análítica y trascendencia en antropología*, en las «Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía», México, 1963, vol. II, pp. 333-342. «Si se observa detenidamente el sentido que han adquirido las dimensiones fenoménicas del operador humano, se advierte inmediatamente que esa solución —en el plano psicológico— descansa sobre el signo estructural que se atribuye originariamente a la unidad dinámica humana: Unidad de mutua implicación. Es una unidad que, si bien puede salvarse de una interpretación mecanicístico-funcional, lo consigue penosamente, sin disipar la apariencia, al menos, de artificiosidad, y sin mostrar cómo un condicionamiento causal (con la alteridad que esto exige) puede dar razón de la «participación de racionalidad», y menos aún del plexo «entendimiento-voluntad» tal como se manifiesta en los actos conjuntos (conocimiento por connaturalidad, v. g.). Prescindiendo de la valoración que se dé a esas explicaciones se exige un superar sus deficiencias y para ello —éste es el cometido propio de la Antropología filosófica que propugno— es necesario trascender del plano psicológico analítico. La primera condición para esa trascendencia antropológica es precisamente el reconocer que el tratamiento psicológico (incluso psicológico-filosófico) del fenómeno humano se mueve en una analítica, y que por consiguiente todo el valor de la unidad estructural en que se fundamenta es un valor hipotético: su fuerza es la de aquella unidad absoluta de la que constituye un análisis o resolución. Establecida esa base se trata de realizar un proceso de trascendencia metafísica: de los principios inmediatos de la actividad hasta el ser personal, verdadero fundamento —absolutamente unitario— de la operación. Este proceso arranca de la «deshipostatización» de las facultades para llegar a esa persona de la que —con aguda visión— decían los autores tradicionales «son las acciones». Se trata de dar contenido metafísico —situándolas en plano del *acto de ser* del hombre— a las felices expresiones actuales del ser del hombre como ser libre, uno, irrepetible, libre, histórico, educable, autoformador y tenso. La respuesta psicológica a la problemática del fenómeno se funda en la unidad. La Antropología da el paso a la consideración —no conceptual, en el sentido de no aferrable categorialmente— del ser personal. Se trata de aspirar a aquel *esse personae* diverso del *esse naturae*, que también aparece en un momento histórico de la filosofía occidental.

El método trascendente de la Antropología se presenta como la

tizar a cada uno de los principios inmediatos de su operación. Si, de todas formas, parece oportuno efectuar un análisis de tipo psicológico —no metafísico, antropológico—, en ese caso, más que la atomizada descripción del P. BARBADO creo preferible un esquema orgánico, con una cúspide y una trabazón múltiple, como el que sugiero a continuación:



En esta jerarquización de las facultades se observa una triple primacía: la del nivel racional —nivel de la *mens*, en terminología agustiniana perfectamente aplicable a una doctrina de corte tomista— con respecto al sensitivo; dentro del nivel superior, en segundo lugar, la subordinación de la voluntad —aunque a su vez ejerza una causalidad— con respecto a la inteligencia; en tercer lugar, tenemos la superioridad de las facultades cognoscitivas —internas— sensitivas sobre las apetitivas, también sensitivas.

Más que una justificación doctrinal, interesa la justificación

versión humana de la superación de lo categorial. Lo categorial —esencia— como estructuración del ser debe ceder ante éste. La analítica —facultades— debe también ceder ante el ser personal (verdadero principio unitario de la actividad) al que estructura por ser su dimensión predicamental».

histórica de lo dicho, en el pensamiento de Santo TOMÁS. (No se olvide que el fin de nuestro trabajo es mostrar las bases de una doctrina tomista referente a la autoformación del yo individual). No es difícil hallar los textos precisos en que se muestra claramente el pensamiento del AQUINATE a este respecto. Por lo que mira a la subordinación sensitivo-intelectual, dice:

«Es necesario que exista orden entre las potencias del alma[...] Según el primer modo las potencias intelectuales son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen»⁶.

Y dentro de este escalonamiento jerárquico, en el orden de la operación racional, hay un primer término, una cúspide, en la que se sitúa el entendimiento que —con su aprehensión— precede y condiciona al movimiento de la voluntad.

«No hay que proceder hasta el infinito, sino debemos detenernos en el intelecto como en lo primero. Pues es necesario que todo movimiento de la voluntad sea precedido por la aprehensión»⁷.

En el orden sensitivo, como se ha dicho, la primacía la llevan también las facultades cognoscitivas que, con sus datos, informan —dan forma— al ejercicio de los apetitos. Y de este modo en virtud de la subordinación del sentido con respecto al orden racional, encontramos un sometimiento —mediato— del apetito para con el nivel de la *mens*.

«El apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la vis cogitativa o razón particular. La razón particular está ordenada a ser movida y dirigida según la razón universal [...] Por tanto es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo»⁸.

Esta sumisión del apetito a la *mens* es bipolar: la especificación del apetito es tarea propia de la facultad que ordena —entendimiento—; el paso al ejercicio corresponde a la potencia que mueve —voluntad—.

«Es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo[...] Igualmente el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución...»⁹.

6. S. Th., I.^a, q. 77, a. 4c.

7. S. Th., I.^a, q. 82, a. 4 ad 3.

8. S. Th., I.^a, q. 81, a. 3c.

9. S. Th., I.^a, q. 85, a. 3c.

De este modo, en virtud de la jerarquía dinámica de las *vires* humanas, se comprende el hecho enunciado en un principio: los sentidos —al emanar y ser dirigidos e imperados por las facultades superiores— participan en la operación y en el modo de actuar de éstas, con una participación limitada, sin embargo, en razón de su vinculación a los principios materiales con los que se integran. Precisamente en este sentido se hace necesaria una precisión: de esta participación quedan excluidas aquellas facultades, para cuya actuación llevan el papel causativo elementos incontrolables por los principios superiores del obrar humano; así, los sentidos externos quedan fuera de este juego de relaciones, al menos en cuanto se refiere a la participación en las propiedades de la *mens*.

«Los sentidos externos tienen necesidad para obrar de ser inmutados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades internas, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan de los objetos exteriores. Por eso están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa»¹⁰.

Por todo lo cual hay que decir que, si bien lo sensitivo-humano participa de lo racional, solamente gozan de esa participación las facultades tradicionalmente conocidas como sentidos internos y apetitos sensitivos.

Indiferencia y aspecto pasivo-activo del operar humano.

Hasta ahora se ha visto cómo los principios inmediatos del obrar humano se estructuran jerárquicamente, hallándose la razón en la cúspide de esa pirámide. Pero sabemos bien que esa facultad eminente, en virtud de su índole espiritual, goza de una indeterminación con respecto a sus objetos: ninguno de ellos puede llenar la capacidad perfectiva infinita de la potencia espiritual. Al ser el alma *quodammodo omnia*, nada en concreto puede atribuirse un dominio sobre la misma. Nuestra razón, con su virtud abstractiva, puede hacerse con el ente en toda su latitud; y sólo éste —y la necesidad derivada del mis-

10. S. Th., I.^a, q. 81, a. 3 ad 3.

mo— es capaz de someter al entendimiento a un juicio necesario. Con respecto a las cosas particulares, sin embargo, en cuanto particulares, no se presenta esa necesidad y, por consiguiente, el intelecto actúa con indiferencia al valorarlas. Entre esas cosas particulares-contingentes se encuentran las acciones concretas; la consecuencia que saca Santo TOMÁS es clara:

«La razón, con respecto a las cosas contingentes tiene el camino abierto hacia los contrarios. Pero lo operable particular es contingente; y por tanto, con respecto a ello, el juicio de la razón tiene opción, y no está determinado *ad unum*»¹¹.

Al conocimiento que poseemos del Bien en sí no se adecúa ningún bien particular: en todos ellos podemos descubrir una faceta de bondad y un defecto de la misma¹².

Esta indiferencia con respecto a lo particular, en el plano cognoscitivo-judicativo de la valoración, tiene su proyección activa en la voluntad (redundancia volitiva de la razón). En efecto, la capacidad del apetito racional es idéntica a la de la razón, y lo dicho desde un punto de vista cognoscitivo tiene pleno valor en el apetitivo; el entendimiento no se ve obligado a calificar como buena ninguna cosa particular; la voluntad no tiene, por consiguiente, ninguna necesidad de quererla¹³.

Santo TOMÁS, tras considerar esto, establece una ley de carácter general:

«Hay potencias por sí mismas determinadas a sus actos propios, como son las potencias naturales activas[...] Pero las potencias racionales, propias del hombre, no están determinadas a una sola acción, sino que son determinables indistintamente por muchos actos»¹⁴.

Ahora bien —ya se dijo más arriba—, en el hombre no sólo son racionales su entendimiento y voluntad: lo son también

11. S. Th., I.^a, q. 83, a. 1c.

12. Cfr. S. Th., I.^a, q. 59, a. 3c; I-IIae, q. 13, a. 6c; I.^a, q. 83, a. 1c; In II Sent., d. 25, a. 6; QQ. disp. de Veritate, q. 22, a. 6; q. 24, a. 1; QQ. disp. de Malo, q. 6; In I Periherm., lect. 14.

13. Cfr. *supra*, nota 4, la advertencia que se hace sobre la unidad del «todo» humano.

14. «Teniendo la voluntad capacidad con respecto al bien universal y perfecto, ningún bien particular somete a sí toda la capacidad de la voluntad» S. Th., I.^a, q. 82, a. 2 ad 2.

aquellas otras facultades que, por obedecer a las estrictamente racionales, participan de su racionalidad ¹⁵.

Efectivamente, podemos distinguir en el hombre lo que es racional en sí mismo, por esencia, y lo racional por participación. En este sentido, lo que está ordenado a seguir los imperios de la razón puede considerarse irracional —según su propia naturaleza— pero racional a la vez, y esto por participación ¹⁶. Al participar de la racionalidad de las facultades superiores, las sensitivas, participan también en cierto modo de su indiferencia, y se hacen susceptibles de una multiforme ordenación. «En cuanto obran imperadas por la razón, las facultades sensitivas pueden ordenarse a diversos objetos y de diferentes maneras» ¹⁷. La operación que pueda llamarse humana —por esencia o por participación— estará dotada del carácter de indiferencia.

Con esto se llega a un punto decisivo: las facultades que, en virtud de la jerarquización del organismo activo humano, participan de la racionalidad superior, gozarán —al menos en parte— de las propiedades que deriven de la indiferencia (ya podemos llamarla libertad) característica de lo racional; y esas facultades son las que forman el «bloque» sentido interno-apetito inferior.

Se ha considerado la jerarquía en los principios activos del hombre, en cuanto que esa jerarquía es símbolo de la unidad personal. Al formar las facultades un todo orgánico, las inferiores reciben características del modo de ser y obrar de las superiores: en concreto reciben su indiferencia. Pero en esta estructura jerárquica —en su aspecto dinámico— de las potencias del hombre, puede estudiarse el mismo hecho de la jerarquización: esa jerarquización supone un juego complejo de mociones y recepciones.

En efecto, el entendimiento obra al formular un juicio, y en ese sentido puede considerarse activo; pero, para formular tal juicio, tiene que ser movido por la evidencia de unos principios, y la misión de «evidenciar» es función de otra facultad: el entendimiento agente que, al dar —como causa eficiente prin-

15. Cfr. *In I Ethic.*, L. XX, n. 240.

16. Cfr. *In I Ethic.*, L. XX, n. 242.

17. *S. Th.*, I.^a-II.^ae, q. 50, a. 3c.

cial— los datos objetivos, hace también manifiestas las relaciones necesarias entre esos datos. Y, en este sentido, puede decirse que el entendimiento es movido y, por tanto, pasivo.

La voluntad es activa en cuanto «elicit» las propias voliciones y mueve eficientemente a las potencias inferiores —*usus activus*—. Pero podemos muy bien llamarla pasiva, en la medida en que la causalidad formal y final de sus actos vienen debidas a la aprehensión precedente de la razón.

Los apetitos sensitivos son motores: aplican a su acto a la fuerza motriz, para el movimiento de los miembros y para el ejercicio de los sentidos externos. Pero ellos a su vez son movidos por la voluntad, y de un modo despótico en lo que a las acciones exteriores se refiere. (La moción de la voluntad no tiene una infalible eficacia sino en este caso. Por eso se suele hablar de moción sobre el apetito y no sobra la fantasía, ya que el papel de ésta es de mero intermediario; y la acción de la voluntad sobre la fantasía sólo es absoluta cuando se da en orden a las mencionadas operaciones del apetito). También, pues, el apetito tiene ese doble aspecto activo y pasivo.

Como dice Santo TOMÁS:

«Entre las potencias del alma no son activas sino el intelecto agente, y las fuerzas del alma vegetal... Las otras potencias del alma son pasivas: son principio de las acciones del alma, en cuanto que son movidas»¹⁸.

También los sentidos internos son movidos por la voluntad y determinadores del apetito; pero, según queda dicho, esta pasividad-actividad tiene un interés menor, puesto que la moción que reciben de la voluntad no tiene como fin el acto de esas potencias, en cuanto acto propio de las mismas, sino que las alcanza como tránsito exigido para mover el apetito.

Por ello cuando se hable, y se saquen consecuencias, de la índole pasiva de los apetitos, todo podría hacerse extensivo a los sentidos internos: el carácter activo-pasivo es propiedad del «bloque» sentido interno-apetito; pero principalmente lo es del apetito: por eso nos referiremos expresamente sólo a

18. *QQ. disp. de Virtutibus in com.*, q. única, a. 3 ad 5.

él¹⁹. Resulta preferible considerar este juego de acciones y pasiones, más bien que por facultades concretas, por niveles. Y así, como síntesis de lo expuesto hasta ahora se concluye que:

1. El «bloque» sentido interno-apetito inferior participa de la «racionalidad-indiferencia» de ese otro «bloque» (intelecto-voluntad) que llamamos *mens*.

2. Tanto en el nivel entendimiento-voluntad, como en el sentido interno-apetito, aparece el doble aspecto de motor y movido que hace a estos niveles tener a la vez el carácter activo y el pasivo.

Posibilidad y exigencia de un determinante de los principios del actuar humano.

Se ha visto que hay un grupo de facultades humanas que «mueven cuando son movidas». Esto va a llevar consigo una importante consecuencia. Es innegable que nada se mueve a sí mismo y que, por tanto, el mero hecho de la «elicitación» de su acto no supone para una facultad más que el mismo tránsito al ejercicio de su virtualidad: no puede incrementar en nada su riqueza ontológica permanente; en efecto nada puede darse algo a sí mismo²⁰.

Pero cuando para elicitar su acto propio una facultad viene movida por otro principio, entonces sí que puede haber un enriquecimiento ontológico, distinto del que supone la misma actuación de sus fuerzas. La moción que se recibe —para el ejercicio o la especificación— sí puede dar algo a quien la recibe, pues procede de un principio extrínseco. Santo TOMÁS dice al respecto que las facultades humanas que obran cuando son movidas pueden —en razón de su pasividad— adquirir, mediante ese su ejercicio recibido, una cierta entidad distinta del mismo ejercicio. Entidad que permanece, y da una inclinación

19. Aunque sea adelantar la exposición, cabe ya decir que los hábitos situados en los apetitos sensitivos podrán ser considerados como hábitos del plano sensitivo (radican efectivamente en el apetito, y «*quasi formaliter*» en los sentidos internos, de cuyo conocimiento se sigue la apetición inferior).

20. Advertase que aquí sólo se habla de una principiación analítica, o causal, como la que ejercen las facultades. No se trata de la principiación trascendente desde el «*actus essendi*» personal.

a repetir con facilidad y deleite ese acto: un hábito²¹. Un acto que procediera autónomamente de una facultad no dejaría nada en ella. Pero cuando para actuar se precisa la moción de otro principio agente, hay una moldeación de acuerdo con el sentido imprimido por el principio agente: por ello la repetición de actos imprime en la potencia —en cuanto que es pasiva— una cierta cualidad llamada hábito.

Ahora bien, para que la repetición de actos imprima esa cualidad habitual no es suficiente que la facultad en cuestión sea motora y movida. Se requiere además que «el sujeto se halle en estado de potencialidad respecto a otra cosa, sea determinable de muchos modos y por diversos objetos»²². Para que el ejercicio repetido de un acto genere un hábito determinante, se precisa que la facultad sea determinable, y esto no ocurre sino cuando es, de suyo, indeterminada²³. De este modo la indiferencia será requisito para la posibilidad de la adquisición de hábitos. Y por tanto, en sentido estricto, sólo se podrán dar hábitos en la facultad libre²⁴.

«Está pues manifiesto que la voluntad, en tanto que puede escoger los medios que se relacionan al fin, es susceptible de una inclinación habitual hacia tales o cuales medios»²⁵.

La libertad analítica reside formalmente en la voluntad, pues se trata de una indiferencia activa en el orden de la eficiencia. En el entendimiento existe —ya lo hemos visto— una indiferencia con respecto al juicio sobre bienes particulares; pero la libertad predicamental se refiere a la operación eficiente y, por ello, en la inteligencia sólo se puede hablar de ella de un modo «efectivo», esto es, en cuanto su moción procede de la voluntad. (Esto sin detrimento de que la raíz de esa libertad se encuentra precisamente —como ya se ha indicado— en la racionalidad). Teniendo esto en cuenta, habrá posibilidad de hábito en aquella

21. Cfr. *S. Th.*, I.^a-IIae, q. 51, a. 2c.

22. *S. th.*, I.^a-IIae, q. 49, a. 4c.

23. Cfr. *QQ. disp. de Virtutibus in com.*, q. única, a. 3 ad 4; a. 4c.

24. Se comprende que esa libertad es la libertad analítica o predicamental, que aparece en las facultades (especialmente en las racionales) como reflejo de aquella otra libertad más profunda, metafísica, aneja al «*esse personae*».

25. *QQ. disp. de Virtutibus in com.*, q. única, a. 8c.

facultad que, por ser movida por la voluntad, participa de la indiferencia de las facultades racionales.

GILSON en este sentido dice:

«Si se toma la virtud en su sentido propio[...] una virtud propiamente dicha no puede residir más que en la voluntad. Que si residiera en otra facultad que no fuera la voluntad[...] es solamente en la medida en que esta facultad se encuentra movida por la voluntad. Consideremos, por ejemplo, la fortaleza en lo irascible o la templanza en lo concupiscible; las dos son muy nobles virtudes, pero no pueden residir en lo irascible o en la concupiscible más que tratándose de un hombre, no si se trata de un animal; porque estas dos facultades son principios inmediatos de acción y pueden traer virtudes, en el sentido propio de la palabra; pero no necesitan recibir determinación sino en la medida en que, penetradas de inteligencia, participan en la indeterminación de esta facultad»²⁶.

Se ve, pues, que las facultades que de algún modo son racionales —«La virtud no puede estar en las facultades irracionales del alma sino en cuanto que éstas participan de la razón»²⁷— por el hecho de su indiferencia, pueden ser determinadas en un sentido o en otro —y, para salir de esa su indeterminación, deben serlo—, mediante una cualidad habitual, adquirida por el ejercicio. He aquí una relación —fundada en lo expuesto en los apartados anteriores— de las facultades humanas susceptibles de esta autoformación:

«Son cuatro los sujetos de virtud [...], a saber, el racional por esencia[...] y el racional por participación, que se divide en tres: [...] la voluntad[...] el apetito concupiscible[...] y el irascible»²⁸.

*Dimensión autoformadora de la libertad*²⁹.

Es ya casi una afirmación trivial que —y a esto apunta la historicidad del hombre— el presente de hoy —futuro del ayer—

26. GILSON, E. *Santo Tomás de Aquino*, V. Castellana de ALVAREZ, N., 3.^a ed., Ed. Aguilar, Col. Crisol n.º 23, Madrid, 1958. pp. 201, 2 y 3.

27. *S. Th.*, I.^a-IIae, q. 55, a.4 ad 3; Cfr. *QQ. disp. de Virtutibus in com.*, q. única, a.2 concl.; *In I Ethic.*, L. XX, n.º 243.

28. *S. Th.*, I.^a-IIae, q. 61, a. 3c; Cfr. q. 74, a. 3 ad 2.

29. Conviene no perder de vista la índole histórica de estas páginas; mucho se ha escrito sobre la función autoformadora de la libertad tema que —en una dimensión metafísico-antropológica—, de un modo

es producto de la conjunción de dos elementos: la gravitación del pasado (que condiciona y «hace» el posible histórico), y la libertad. Esto es verdad tanto para la historia de la especie, como para la del individuo. Pero con ello se manifiesta una segunda verdad: ese pasado que gravita, viene a su vez en gran parte condicionado por el ejercicio de la libertad. Si se centra la cuestión en el individuo, puesto que el objeto de esta consideración es la individualidad operativa como consecuencia de un proceso de autoformación, resulta claro que

«el hombre, según sabemos ya, es un ser discursivo, cuya vida debe alcanzar cierta duración para que pueda lograr su fin. Mas esta duración no es la de un cuerpo inorgánico cuyo modo de ser permanezca invariable a lo largo de su desenvolvimiento; sino que es la duración de un ser vivo. Cada uno de los esfuerzos hechos por el hombre para alcanzar su fin, en vez de caer en la nada, inscribese en él y déjale su huella. El alma del hombre como su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en un perpetuo presente: la forma más general de esta fijación de la experiencia pasada se denomina hábito»³⁰.

En efecto,

«el hábito es un instrumento de superación de la naturaleza. Pero hay que comprender bien que esta misma superación es algo a lo que tiende nuestra naturaleza, que está sometida a la servidumbre de la materia, pero que es también espíritu y libertad»³¹.

Y es precisamente esa libertad la que hace posible y, a la vez, forma al hábito. «La acción libre es la manera esencial como realizamos nuestro «yo», nuestro ser personal, que, sin consistir en la libertad, se realiza y actualiza en ella y a través de ella. La libertad es, pues, algo vivo que, como tal, tiene necesidad de crecer. Pero adviértase que aun en esta vitalidad

más personal (sin abandonar, por supuesto, válidas perspectivas tradicionales), abordo en mi próximo libro sobre la *Principialidad en Ética*. Aquí se trata desde el punto de vista de la libertad analítica —o de la voluntad— y su papel en la doctrina tomista sobre la formación de hábitos.

30. GILSON, E. *El Tomismo*, V. Castellana de OTEIZA, A., Ed. Desclee de Brouwer. Buenos Aires, 1951, p. 358.

31. JOLIVET, R. *Tratado de Filosofía. II Psicología*, V. Castellana de SESMA, L., Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1956, pp. 75-6.

es libre, en el sentido de que tiene que ser querida y formarse a sí misma. Es, por consiguiente, autodeterminación cabal, posesión de sí mismo, «insistencia»³². Como indica MARQUET «a la libertad, en su ejercicio, le ocurre algo fuera de lo ordinario, y es que no implica una actualización más entre otras, sino una radical»³³.

Y esta actualización, que se obra en nosotros gracias a la libertad, es radical —entre otras cosas— por lo que llevamos dicho: la libertad ha quedado establecida como requisito para la posibilidad de hábitos; pero su papel no queda ahí. Las potencias inferiores son sujetos de hábitos adquiridos, en cuanto son principios pasivos, receptores, de las mociones de la parte superior. La voluntad lo es en virtud de su dependencia con respecto a esa facultad indiferente en su juicio, que es el entendimiento. El obrar de las facultades superiores —obrar libre— deja su huella en las inferiores, a las que mueve. Consecuencia inmediata de esta premisa es que el obrar libre del hombre —no es otro el que tiene su principio al nivel de la *mens*—, el ejercicio de esa libertad superior, es causa de una disposición estable, que aparece en ella misma y en las potencias del nivel inmediatamente inferior. Como ya se ha visto,

«para la formación de los hábitos es necesario ante todo un principio activo, creador de los mismos, pues éstos implican en su esencia tendencias activas, determinaciones para obrar. Pero, a la vez, se precisa la pasividad e inercia del principio material —al menos potencial— que hace conservar los mecanismos adquiridos, la nueva dirección impresa en él por el principio activo. Este principio activo debe ser no sólo vital, sino racional. Por eso no se dan hábitos operativos propios sino en los seres racionales o en los demás principios vivientes al servicio de la razón. Los verdaderos hábitos implican un saber hacer, que sólo es posible

32. DÍEZ PRESA, M. *Libertad e Historicidad*, en «Semanas Españolas de Filosofía», *La libertad*, CSIC, Ins. Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1957, p. 180.

33. MARQUET, O. *La Libertad entificadora*, ibid. p. 75. Evidentemente esta radicalidad de la actualización libre, de que habla el autor citado, no hace referencia al libre arbitrio, libertad de indiferencia de la voluntad, sino a la libertad metafísica de la persona. Cabe, sin embargo, aducir sus palabras, por cuanto las propiedades trascendentes (la libertad entre ellas) se manifiestan analíticamente en el plano predicamental de las facultades, que es el plano en que se sitúa la consideración objeto directo de estas páginas.

LA INDIVIDUACION OPERATIVA DEL HOMBRE

por intervención de una conciencia intelectual y un principio de libertad para organizar los sistemas de movimientos, conservados luego en la plasticidad de la materia viva»³⁴.

La libertad, en su ejercicio, compromete al sujeto entero: no solamente supone una elección, en el presente, que excluye una vasta serie de posibilidades. Influye en los futuros, condicionándolos, al dejar en la voluntad y en las potencias a ella subordinadas una tendencia estable que, poco a poco, va determinando nuestro campo de acción, al ir eliminando la indiferencia en la que ella misma consiste.

«La libertad que no reposa en sí misma, sino en el sujeto afecta también enteramente a éste: cada uno de sus actos tiene un hondo sentido dinámico en cuanto es influido por los anteriores e influye en los futuros y en todas las condiciones exigidas para su realización. Nuestras mismas tendencias se sienten afectadas por cada nuevo acto libre ejecutado. Cada vez que decidimos entre posibilidades o elegimos el sentido de nuestras acciones, realizamos al pie de la letra una obra decisiva para nuestra vida»³⁵.

Podría decirse —indudablemente con exageración— que la libertad analítica es una fuerza que parece buscar (sin llegar a realizarla totalmente nunca) la destrucción de lo que ella ha creado y, en último término, su propia destrucción. La libertad da al hombre un horizonte infinito que, en su ejercicio, trata de limitar, autodeterminándose y determinando en un sentido concreto a las potencias que de ella participan. Pero este proceso no es, en absoluto, una obra destructora: en realidad esa auto-limitación del campo de acción —por los hábitos— no hace sino encauzar racionalmente al hombre, dándole unas bases para el obrar genuinamente individual, en orden a su plena actualización: efectivamente, es un proceso de actualización, en el que el elemento potencial pierde su indeterminación al recibir el acto que lo perfecciona. En todos los procesos de actualización se da ese principio determinable —de suyo inconcreto— que, con la perfección, recibe un sentido peculiar. La limitación de

34. URDANOZ, O. P., *Introducción a la q. 51 de la I.^a-II.^a de la Suma Teológica*, Ed. Bilingüe BAC, Madrid, 1947-60.

35. UBEDA, M. O. P. *Introducción al Tratado del Hombre*, ibid. pp. 144-5.

un infinito no siempre es una coartación: no toda determinación es negación. Es doctrina común en la Escolástica la duplicidad del género de los infinitos: el infinito actual no puede, en efecto, verse determinado sin perder algo de su perfección. Para el infinito potencial, sin embargo, —y éste es el orden a que pertenecen las facultades espirituales, y las que de ellas participan— la determinación supone, por el contrario, una actualización parcial (parcial, pues la total sólo se dará en la beatitud) de su vacuidad y, si esta determinación se hace racionalmente, es un acercamiento progresivo hacia la plenitud de perfección. Así se comprende que PACIOS pueda decir:

«La voluntad, efectivamente, previo el ejercicio del entendimiento... puede orientar libremente toda la actividad de las facultades educables hacia el logro de su perfección. Así, bajo el influjo de la voluntad, es capaz el hombre de ir enriqueciéndose con toda clase de hábitos y cualidades, acercándose cada vez más al ideal de perfección»³⁶.

La doctrina tomista de los hábitos, como individuantes posibilitados por la libertad y por ella también actualizados, explica muchas de las cosas que un estudio fenomenológico del actuar humano manifiesta, y que, en otra dimensión —antropológica— ocupan la investigación contemporánea de la filosofía de la existencia. Sin entrar en valoraciones, sí puede hacerse constar la diversidad de enfoque de la cuestión entre tales pensadores y la escuela tomista, al menos en la versión de uno de sus más genuinos representantes, —GONZÁLEZ ALVAREZ— que, en una perspectiva substancialista, no parece compartir en absoluto las atribuciones recientemente hechas a la existencia:

«La existencia de la substancia precede naturalmente a todas las esencias accidentales y precede temporalmente a todas las accidentales esencias que, a partir de la substancia, se producen en el despliegue existencial»³⁷.

La consideración de la estructura jerárquica de los principios humanos de operación, y las consecuencias que de ella se

36. PALACIOS, A. *Filosofía de la educación*, CSIC, Inst. San José de Calasanz, Madrid, 1947, pp. 199-200.

37. GONZÁLEZ ALVAREZ, A. *Filosofía de la educación*, Universidad de Cuyo, Mendoza, 1952, p. 42.

LA INDIVIDUACION OPERATIVA DEL HOMBRE

derivan, han servido para iluminar —mediante la doctrina aristotélico-tomista de los hábitos— el proceso de autoformación del sujeto libre, y el papel que a la misma libertad corresponde en dicho proceso.

II

BASES NATURALES DE LA INDIVIDUACIÓN OPERATIVA

Ya se ha visto cómo la libertad analítica hace posible y además es causa formadora de la individuación dinámica de los hombres. Pero esta voluntad libre opera —*si bien no con una determinación infalible*— de acuerdo con unos presupuestos naturales, que ordenan la acción en un sentido concreto, al facilitar tal operación más que la otra.

Este principio diversificador en el orden dinámico no es otro que el elemento constituyente de la individualidad entitativa. En efecto, el principio diversificador substancial entitativo es, a la vez, fuente de distinción operativa, y eso de un doble modo: inmediato y mediato. La raíz de las propiedades entitativas individuales es raíz de las operativas, según el conocido axioma: «el operar sigue al ser, y el modo de operar al modo de ser». Pero además ese principio ordena a una fijación del «modus operandi» individual, en cuanto condiciona una operación que, al repetirse, engendra el hábito, principio estable de la individualidad operativa, especie de «*natura naturata et naturans*».

Es evidente que, al pertenecer todos los hombres a una misma especie, su perfección substancial específica no puede ser diversa. La universalidad de la especie con respecto a los individuos pertenece al tipo de la univocidad: en lo que tienen de humano, todos convienen; en todos ellos se realiza formalmente el doble elemento de su definición: animal racional.

Pero esto no excluye, en absoluto, una diversidad individual de perfección ontológica substancial. Santo TOMÁS cuando

indica los caracteres de la individualidad señala dos aspectos: uno que se formula negativamente y otro, de modo positivo. Estos dos elementos son la incomunicabilidad con respecto a inferiores, y la división de la especie. El individuo, y éste es el carácter que más se acentúa, no admite ulterior división, no admite inferiores que participen del mismo. Y esto es lo que, por expresarse de un modo negativo, no admite ampliación o disminución de horizontes. Sin embargo, el otro aspecto —introducir la multiplicidad en la especie— viene expresado positivamente, y por tanto indica un mínimo, fuera del cual no se señalan los límites.

En efecto, todos los individuos pertenecen a la misma especie, a la que dividen; pero no implica esto una total comunidad, sino un «común denominador» —el de las propiedades específicas— que no prejuzga nada sobre la diversidad, incluso de perfección ontológica substancial, entre los sujetos particulares. Santo TOMÁS lo indica de modo explícito, con las siguientes palabras:

«En la substancia particular deben considerarse tres cosas: de las cuales una es la naturaleza del género y de la especie que existen en las cosas singulares; la segunda cosa que se debe considerar es el modo de existir tal naturaleza, porque en la substancia singular existe la naturaleza del género y de la especie, como propia para este individuo y no como común a muchos»³⁸.

Y esta diversidad de grado de perfección, dependiente del modo de recepción de la forma específica, no supone en absoluto una diversidad de especie, sino una diversidad individual en el modo de realizarla, como dice claramente Santo TOMÁS, «El grado de perfección en el recibir la misma forma no diversifica la especie»³⁹. Diversifica a los individuos, aunque —como dice en el mismo lugar— estas diferencias substanciales nos permanezcan, en sí, inalcanzables y hayamos de captarlas por la diversidad accidental consecuente: diversidad accidental que se manifestará de un modo especial en la operación.

Este modo particular, irrepetible, de realizar la especie hace que pueda, con verdad, hablarse de una doble naturaleza: la

38. *QQ. disp. de Potentia*, q. 9, a. 2 ad 1.

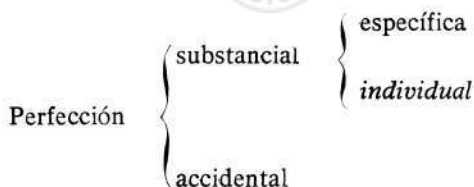
39. *De Ente et Essentia*, cap. V.

común específica y la individual. En virtud de la primera, el sujeto experimenta una connaturalidad (ya de conveniencia, ya de complementaridad) con grupos específicos completos. En virtud de la segunda, esta connaturalidad sólo se establece con elementos singulares determinados:

«Una cosa puede ser natural a otra de dos modos: uno, en cuanto que es exigido por razón de su naturaleza específica, como la risibilidad en el hombre y la tendencia a elevarse en el fuego; otro, en cuanto que es exigido por la naturaleza individual»⁴⁰.

Esta doble naturaleza, nos indica que las siete notas individuantes tradicionales —forma, figura, lugar, tiempo, estirpe, patria y nombre— no son sino elementos manifestativos de la individualidad, que no la agotan y que —al no afectar sino accidentalmente a la cosa— no pueden ellos solos permitirnos hablar de una «naturaleza» individual.

Al hablar de la perfección ontológica de un sujeto, nos podemos referir a la perfección accidental o a la substancial. Si esta perfección permite a Santo TOMÁS emplear el término de «naturaleza», no cabe duda de que se está refiriendo a algo que afecta a la substancia como tal, en la que se podrá distinguir lo específico y lo individual. En cuadro de la perfección ontológica se establece, pues, del modo siguiente:



A la materia se la señala como principio de la diversidad individual; en efecto la forma es —para la filosofía tomista— el principio de las propiedades específicas, el principio de lo que hay de común entre los individuos y, por tanto, no puede ser al mismo tiempo el elemento diversificador: éste habrá de serlo la materia.

40. *In II Sent.*, d. 32 q. 2 a 3c; Cfr. *In I Sent.*, d. 8 q. 5 a.2 ad 6.

«Como todas las almas racionales son de una especie, difieren sólo numéricamente; toda diversidad se debe a la materia: por tanto, no teniendo el alma una parte material, es preciso que la diversidad y distinción de grados proceda, en las almas, de la diversidad del cuerpo; de forma que cuanto mejor sea la complejión del cuerpo, tanto más noble resultará el alma, ya que lo que es recibido se recibe según el modo del recipiente... Y esto se manifiesta también por un buen entendimiento, según lo que da a entender el *Filósofo* en el segundo libro *De Anima*, cuando dice que los que tienen un buen sentido del tacto y una carne suave, son aptos de mente»⁴¹.

Pero el hecho de que el principio diversificador no pueda ser el mismo principio —la forma— que unifica al dar la especie, no excluye la diversidad de las formas, bien que esta diversidad proceda del otro elemento —la materia—, que al recibir el acto lo recibe según sus propias características, plegándolo y adaptándolo a sí, la afirmación de la absoluta conveniencia de los individuos —en lo substancial— no es sino un resabio de la concepción parmenidiana del ente que, a través de la «ousía» platónica, —de la que no consiguió liberarse completamente ARISTÓTELES— aún gravita sobre nosotros, reviviendo constantemente bajo formas más o menos ocultas de racionalismo.

Pero ya se ha visto cómo lo substancial, y aún lo formal, admite una variedad, cuya explicación se encuentra en la materia. Ella nos permitirá hablar, con verdad, de tipos —llámeselos «temples», «talantes», o como se quiera— de almas humanas. La diversidad material no se queda en la materia; afecta a la forma (Más adelante se verá cómo la variedad accidental tampoco lo es tanto —tan accidental— pues compromete propiamente a la substancia).

Ahora bien, si la substancia constituye la individualidad entitativa, y el obrar no es más que la proyección hacia afuera de la propia perfección —un comunicar lo que se tiene—, resulta evidente que la misma naturaleza que nos dio —por materia—, el modo propio de ser nos está ordenando a una operación, que será también en cierto modo irrepetible.

Conviene que, antes de seguir adelante, se repare en una

41. *In II Sent.*, d. 21 a. 1 ad 2; *In II Sent.*, d. 32 q. 2 a 3; S. Th., I.^a, q. 85 a. 7c; *S. Contra Gent.*, L. II c. 81.

42. Cfr. *QQ. disp. de Potentia*, q. 3 a. 9 ad 7; *QQ. disp. de Veritate*, q. 25 a. 6 ad 4; *In II sent.*, d. 20 q. 2 a. 3, etc.

dimensión especial de lo dicho; dimensión que, por otra parte, se señala repetidas veces a lo largo de la obra de Santo TOMÁS ⁴². Se está hablando de lo «dado» naturalmente —en orden a la diversidad entitativa y operativa de las almas—, y se ha reducido al substrato orgánico; pero hay que advertir que en ello va incluido todo lo que —condiciones geográficas, etc.— influye en este organismo, y principalmente la carga hereditaria, transmitida por la generación corpórea.

«Todas las cualidades heredadas, tanto las que son de raza como las de familia, influyen necesariamente en las diferencias substanciales de las almas, ya que todas ellas se hallan en alguna manera representadas en el embrión al ser infundida el alma» ⁴³.

Pero el mismo Santo TOMÁS advierte ⁴⁴ que esa orientación que —de un modo inmediato— da la materia, hacia una operación concreta, no supone una estable disposición operativa. El modo de obrar individual que nos proporciona la naturaleza no recibe su confirmación hasta que no se fija, por la formación del hábito operativo. La naturaleza individualiza —incluso en lo dinámico— en cuanto proporciona una tendencia hacia la adquisición de determinados hábitos que, como se ha visto anteriormente, constituyen el principio formal de esa individuación.

Interesa ahora indagar en dónde se encuentra el elemento natural que orienta al hábito concreto. Cabe dar, con palabras del Doctor Angélico, un avance de la solución:

«Existe otro género de disposición a la virtud, que resulta de la naturaleza del individuo, y por el cual un hombre cualquiera se encuentra inclinado a ejercer una cierta virtud, en razón de su complexión natural» ⁴⁵.

La raíz de esos principios de hábito se encuentra en la misma complexión natural —substrato orgánico— que es el individuante entitativo.

Es interesante ver esto, con un poco más de detalle. Ante todo, ya se puede prescindir del grupo de hábitos cognoscitivos

43. BARBADO, M. *op. cit.*, Vol. I p. 710.

44. Cfr. *S. Th.*, I.^a-II^ae q. 51 a. 1.

45. *QQ. disp. de Virtutibus in com.*, q. única, a. 8c; Cfr. *In III Sent.*, d. 33 a. 2 sol. 4 ad 2; *S. Th.*, I.^a-II^ae q. 63 a. 1c.

superiores —aunque pueden en algún caso decirse naturales, se refieren al principio formal del hombre, y sólo a él— puesto que proceden de su naturaleza específica: aquí, sin embargo, nos ocupa lo individual. Se tratará, pues, de los hábitos a cuya adquisición se vea inclinada nuestra libertad —sin dejar nunca de serlo— en razón de lo corporal, principio individuante en lo entitativo y, al parecer, también en lo operativo.

Las operaciones que realizan los hombres, y que son unitarias en su ejercicio en razón de la unidad del objeto, suponen un principio inmediato de acción también unitario. Pero entre esas operaciones las hay que no pueden ser realizadas por el alma sola, sino que exigen un órgano, que constituye con la facultad que le informa un único principio de operación. Efectivamente,

«hay otras (operaciones) que se ejecutan por medio de los órganos corporales, como la de ver[...] y lo mismo se debe decir de todas las potencias vegetativas y sensitivas. Por consiguiente, las potencias que son principio de tales operaciones se hallan en el compuesto como en propio sujeto, y no en el alma sola»⁴⁶.

Pero en estos principios compuestos de operación, para que se establezca la unidad requerida de órgano y facultad, es precisa una relación de potencia a acto entre los dos elementos constituyentes. El papel de potencia corresponderá al substrato material, orgánico —de suyo incapaz para la acción—, que debe ser informado por el otro elemento, determinante —la facultad—, que le saca de su inercia al incidir como acto sobre el órgano.

En este momento debe recordarse un principio del que ya se hizo uso anteriormente: el acto y la potencia se adecúan perfectamente entre sí, puesto que aquél no es sino la perfección realizada de ésta; hay una acomodación a la que —según aquello de «lo que se recibe es recibido según el modo del recipiente»— debe someterse al acto. La medida de un acto viene determinada por la potencia en que se recibe.

De este modo puede Santo TOMÁS afirmar que «es manifiesto que la potencia del alma, que es acto de algún órgano,

46. *S. Th.*, I.^a, q. 77 a. 6c.

se conforma a dicho órgano»⁴⁷. Y este hecho abre un amplio horizonte. La facultad es quien elicit el acto: pero esta facultad se pliega y adapta a ese órgano con el que forma un único principio de operación. Tal operación vendrá, pues, fuertemente condicionada por la disposición del elemento somático. Santo TOMÁS advierte unos hechos de experiencia que ilustran esta doctrina: Cuando hay una lesión orgánica, la potencia que se une al órgano lastimado es incapaz de realizar su acto; no ocurren ya que la potencia se vea impedida usar algo imprescindible, como es el miembro u órgano: sucede que quien elicit verdaderamente el acto es el conjunto de ambos. Así,

«el sentido se torna impotente para sentir, en razón de un objeto sensible muy fuerte; como el oído no puede oír el sonido, cuando ha sido influido por grandes sonidos, ni la vista ver, ni el olfato oler, si han sido previamente inmutados por fuertes colores y olores que dañan al órgano»⁴⁸.

Pero la influencia del órgano sobre la operación no se limita a aquellos casos en los que el obrar viene impedido por una lesión. Su papel es mucho más positivo, y en la doctrina del AQUINATE recibe todo su relieve. No es que caiga en un materialismo fisiologista, que todo lo reduce a lo somático y a sus disposiciones: eso no; pero el cuerpo tiene en el operar del plano sensitivo (también, aunque según unos mecanismos mediatos —que cabe resumir en el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, nada hay en el entendimiento, que previamente no estuviera en el sentido—, en el intelectivo) una misión fundamental. Es notoria, por ejemplo, la doctrina tradicional en torno a la génesis del conocimiento: actualización primera —en el orden de la eficiencia— de la facultad, mediante la especie impresa; paso al acto segundo... Pues bien, el vehículo de esa actuación del objeto sobre la potencia no es otro que el substrato orgánico: al actuar el objeto sobre el cuerpo, produce en él unas modificaciones que, en virtud de la perfecta proporción órgano-facultad, afectan a esta última, en la que se dice educirse una forma nueva, condicionante de la

47. *In II de Anima*, L. VII n.º 684; Cfr. *In I de Anima*, L. II n.º 17; *In II de Anima*, L. XXIV n.º 555.

48. *In III de Anima*, L. VII n.º 688.

futura sensación. Y esto, que se explica para la acción de los sentidos externos, lo hace Santo TOMÁS extensivo a todas las operaciones del plano sensitivo, incluidos los apetitos inferiores.

«Hay operaciones comunes al alma y al cuerpo, como temer, airarse, sentir y otras semejantes; y éstas se originan por la alteración de alguna determinada parte del cuerpo»⁴⁹.

Todo el actuar, pues, de las facultades inferiores, y de rechazo también de las superiores que tienen en ellas su base, recibe una fuerte inclinación por parte de los elementos orgánicos. Esta inclinación no supone un límite para la operación libre (ni siquiera el hábito la supone), pero sí da un gran porcentaje de probabilidades en un sentido concreto. Especialmente antes de la perfecta adquisición de todas las virtualidades superiores, la voluntad tiene una propensión muy grande a querer en la dirección a que orienta la disposición corporal.

Si las primeras operaciones libres se orientan, por naturaleza individual, en un sentido, en las potencias correspondientes se va creando —según lo visto en el capítulo anterior— una disposición estable, que después valdrá para explicar el modo peculiar, adquirido, de operar del individuo en cuestión.

Por eso el cuerpo, que es individuante ontológico, es a la vez individuante operativo, en cuanto su disposición ordena a la adquisición de determinados hábitos que serán —ellos ya formalmente— el principio de diversidad operativa individual. Puede, pues, hablarse, con Santo TOMÁS, de unas semillas de hábitos, proporcionadas por la naturaleza. He aquí la explicación, con sus propias palabras:

«Por razón de sus disposiciones corporales, algunos están mejor o peor dispuestos para ciertas virtudes; esto sucede porque algunas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, cuya disposición favorece o impide el ejercicio de sus actos a esas facultades y, en consecuencia, también a las facultades racionales, a cuyo servicio están las sensitivas»⁵⁰.

Podría alguien preguntarse por qué no se habla de individuación operativa desde el momento en que una peculiar dispo-

49. *Suma contra gent.*, II c. 57.

50. *S. Th.*, I.^a-IIae q. 63 a. 1c; Cfr. I.^a-IIae q. 51 a. 1c.

sición material ordena a una operación, asimismo peculiar. La razón es sencilla: antes del hábito, solamente puede hablarse de una disposición débil e inestable, no distinta de la misma naturaleza de la facultad. Se requiere la acción libre que —en el proceso autoformador visto más arriba— va ya dejando en el propio «yo» una huella, una inclinación de tipo estable —ser difícilmente movable es una de las características del hábito— que condicione el obrar. El obrar, débilmente individualizado en un principio, tendría entonces unos caracteres «adquiridos» de irrepetibilidad individual.

Se comprueba, pues, cómo los principios de una filosofía tradicional pueden asimilar unas experiencias científicas de nuestro tiempo, que cobran —al ser iluminadas por tales principios— un sentido profundo y firme. Se comprenden así muchas de las afirmaciones de la psicofisiología; reciben explicación metafísica las conclusiones de la neuropsiquiatría, y se hace lógica una de las principales afirmaciones de la ciencia caracteriológica: «La individualidad [...] viene del cuerpo. Lo que equivale a decir que el carácter tiene como primera base el temperamento o individualidad física»⁵¹.

III

COMPORTAMIENTO HABITUAL Y DIVERSIDAD ANÍMICA

El proceso de lo dicho hasta ahora podría sintetizarse del modo siguiente: 1. el modo de ser específico del operar humano —en especial su indiferencia o libertad— hace posible una diversidad individual estable en el tal obrar; 2. esta diversidad se realiza, principalmente, mediante los hábitos —cualidades accidentales estables, que añaden al *posse agere* de las facultades un *facile et delectabiliter agere*— 3. En cuya formación juega

51. JOLIVET, R. *op. cit.*, p. 552.

un importante papel el obrar libre que, de este modo, se constituye en autoformador de la propia individualidad; 4. a la adquisición de una determinada individualidad operativa ordena la propia naturaleza que, a través del principio diversificador de la perfección ontológica substancial del individuo —la materia— condiciona también, remotamente, un concreto actuar, causante de hábitos. La diversidad de almas es, pues, —mediata e inmediatamente—, merced a la unión «ser-obrar», principio de la diversidad de operaciones.

Ahora toca considerar el aspecto recíproco: es decir, la influencia que, a su vez, ejercen esos hábitos —diversificadores de operación— sobre las almas, dándoles una nueva configuración, que corrobora y afirma la irrepetibilidad individual, merced —esta vez— a la estrecha relación «substancia-accidentes». Se expondrá pues, mediante el estudio de la substancia en relación con sus accidentes, la diversidad anímica que surge como consecuencia de los hábitos adquiridos. En la medida en que los accidentes —en general— afecten a sus substancias, dándoles un modo peculiar de ser, las almas humanas se verán individualizadas por los hábitos de que son sujeto.

Según los principios de la filosofía de Santo TOMÁS⁵², no tiene ningún sentido considerar a los accidentes independientemente de la relación que guardan con su sujeto. Quizá la mente, con una de sus ficciones, pueda separarlos de la substancia, pero en la realidad tal separación no significa nada. Los accidentes *son de la substancia*, hasta el punto que más bien que «entes» deben ser llamados «del ente», según la terminología aristotélica.

Por tratarse de elementos que se unen según una relación «acto-potencia», los accidentes y la substancia deben considerarse siempre a la luz de esa relación trascendental, como esencialmente correlativos.

«La correlación de la substancia y de los accidentes no puede romperse jamás. No se les puede concebir fuera de su relación mutua. La substancia del ser particular sólo tiene sentido como relacionada con el devenir accidental, y el orden accidental sólo tiene sentido como relación con la substancia»⁵³.

52. Cfr. *In VII Metaph*, lect. 1, n.º 1255.

53. RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser*, Biblioteca His. de Filosofía. Ed. Gredos, Madrid, 1956, p. 259.

En esta relación «substancia-accidentes», la primera juega el papel de potencia que, por ello, se somete a su acto, del que recibe una determinación a la que estaba ordenada. El accidente no es algo de por sí, sino en cuanto perfección de la substancia, para la que es como una forma, según dice Santo TOMÁS:

«La relación del sujeto con el accidente es triple: [...] En un segundo sentido, su relación es la de la potencia al acto, puesto que el sujeto se encuentra sometido al accidente, como la potencia lo está al principio actual, y por esto se le da al accidente el nombre de forma»⁵⁴.

El accidente es una nueva dimensión de la substancia, «de la substancia» —repito— que, por tanto, sin dejar de ser tal, cambia realmente al recibir esa determinación accidental.

Y en este momento hay que recordar un punto importante: en la mutación física, que se realiza mediante la adquisición de nuevas actualizaciones por parte de una potencia, no puede en realidad decirse que el principio potencial permanezca estático. En virtud de su conmensuración con el acto, cambia verdaderamente al recibir uno nuevo.

«Potencia y acto son principios de ser, relaciones trascendentes. Como el devenir, afectan a un solo y mismo ser real. De nada serviría pretender que, en lo que está en movimiento, una parte cambia y otra permanece[...] De la correlación de la potencia y del acto del ser en devenir resulta que la estructura entera de ambos está sometida al cambio»⁵⁵.

Como dice el mismo autor que se acaba de citar —RAEY-MAEKER—, esta doctrina general del acto y la potencia se aplica a las relaciones substancia-accidentes: la adquisición de una nueva determinación accidental supone un verdadero cambio para todo el sujeto, en toda su profundidad, pues el accidente —forma— lo envuelve plenamente, como todo acto lo hace con su potencia.

«Los principios accidentales son la razón de un devenir que afecta al ser particular en su conjunto y del cual participa toda su estructura ontológica y cada uno de sus elementos constitutivos»⁵⁶.

54. *QQ. disp. de Virtutibus*, q. única, a. 3 Concl.

55. RAEYMAEKER, L., *op. cit.*, p. 253.

56. *Ibid.*, p. 265-6.

Es doctrina conocida en la filosofía tomista que en un cambio realizado por adquisición de formas, éstas no pueden decirse de por sí generadas. No son entes de suyo —*entia quae*— sino principios de ser —*entia quibus*— y, por lo mismo, quien en verdad se genera es el compuesto, y no cada uno de los elementos. El término de una generación es el todo, y esto incluso en el campo de la generación accidental, como repetidas veces dice Santo TOMÁS⁵⁷. El fin de esos procesos es la substancia con un modo de ser especial, pero es la substancia —ubicada, cualificada, cuantificada, etc.—, de forma que no debemos considerarla como algo que permanece inmutable, sino como algo que cambia de suyo. El movimiento accidental no es movimiento de un accidente, sino movimiento de una substancia que resulta modificada: con un nuevo modo.

«No puede intentarse concebir la substancia como un substrato inmóvil e inerte sobre el cual o en torno al cual se desarrollaría un movimiento que por sí mismo no afectaría a la realidad fundamental del sujeto en devenir[...] Los accidentes son principios del devenir del ser particular considerado en su totalidad, incluyendo en ella el principio de substancialidad; por consiguiente, la substancia participa en el cambio que ella individualiza»⁵⁸.

Quien cambia y se modifica es la substancia, que adquiere unas determinaciones —modos— a las que se encontraba de suyo, más o menos próximamente, ordenada.

«Es preciso saber que los accidentes se causan, a partir de los principios esenciales, a veces según el acto perfecto, y otras veces sólo según una aptitud, recibiendo el complemento de un agente exterior»⁵⁹.

La substancia recibe pues, con los accidentes, un nuevo modo de ser perfectamente adecuado a sus principios. Y al emplear ahora el término «modo de ser» no se hace con una locución metafórica más sugestiva que otra. Es evidente que el ser —*esse*— substancial de una cosa no cambia por la adquisición de un nuevo accidente, pero lo que sucede es que en realidad no puede hablarse de la adquisición de algo, como si

57. Cfr. *In VII Metaph.*, lect. VIII n.º 1458; *In VIII Metaph.*, lect. IV n.º 1746.

58. RAEMYAEKER, L., *op. cit.*, pp. 258-9.

59. *De ente et essentia*, cap. VI n.º 38.

se tratara de un apéndice extrínseco, sino de un nuevo ser —*esse*—, secundario si se quiere, de la substancia.

«El ser blanco es un «ser» de Sócrates, no en cuanto es Sócrates, sino en cuanto es blanco. Y nada prohíbe multiplicar tales «seres» en una persona o hipóstasis: uno es el *esse* por el cual Sócrates es blanco y otro por el que es músico... En Sócrates se pone un *esse* en cuanto es blanco y otro en cuanto es hombre»⁶⁰.

Efectivamente, el movimiento es *via ad esse*, camino hacia el ser; aunque se trate de un ser accidental, siempre es un ser. Y en el caso de los accidentes esto es claro: en realidad, no se puede decir que los accidentes «sean», como si tuviesen un «ser» —no es preciso entrar ahora en la discusión de la escolástica tardía sobre la distinción o identidad entre los *esse* de la substancia y de los accidentes—, sino que más bien, «por ellos, la substancia es así» o de este otro modo.

«Los accidentes, permaneciendo la substancia del pan y del vino, no tenían —ellos mismos— ni ser, ni otros accidentes: sino que su substancia tenía, en razón de ellos, tal ser; como la nieve es blanca en razón de la blancura»⁶¹.

Poco a poco se va viendo cómo los accidentes no son en absoluto un añadido que deja como antes a la substancia, sino que en realidad ésta cambia su modo de ser al recibirlos. Efectivamente, unos determinados *esse* accidentales nos indican la índole de la substancia por ellos modificada, en razón de la perfecta adecuación de los principios constitutivos de un todo: «Los accidentes no vienen medidos por algo que es accidente, sino por algo que es substancia»⁶².

Es evidente esta conmensuración si se tiene en cuenta que, como se decía, la substancia es principio y causa de los accidentes por ella exigidos de un modo más o menos necesario:

«El sujeto se refiere[...] al accidente[...] como la causa al efecto; pues los principios del sujeto son de suyo principios del accidente»⁶³.

La causalidad ejercida por la substancia es en primer lugar

60. S. Th., III^a q. 17 a. 2c.

61. S. Th., III^a q. 77 a. 1 ad 4.

62. QQ. disp. de Potentia, q. 7 a. 4 ad 7.

63. QQ. disp. de Virtutibus in com., q. única, a. 3c.

una causalidad material —sujeto de inhesión— que supone una correlación total: el accidente es un *esse* de la substancia, con la que tiene una perfecta adecuación, que explica su inseparabilidad. Esta inseparabilidad la expresa Santo TOMÁS diciendo que «el ser del accidente es "ser en"»⁶⁴. En efecto, la entidad del accidente es tan débil que no permite una separación.

El accidente tiene por misión dar un «ser» a la substancia —por eso se dice que su ser es «ser en»—; no el «ser» por el que la substancia subsiste, sino el «ser» por el que se dice que la substancia *es* así, o de este otro modo.

«El accidente que viene, por su conjunción con el sujeto al que viene, no causa aquel ser por el que la cosa subsiste, por el que la cosa es un ente de por sí, sino que causa un cierto ser segundo»⁶⁵.

Por esto, se ha dicho más arriba, con Santo TOMÁS, que

«a los accidentes se les llama seres, no porque son, sino más bien porque en razón de ellos algo es; como se dice que la blanca es, porque su sujeto es blanco»⁶⁶.

No son, pues, los accidentes algo añadido que pueda ponerse o quitarse permaneciendo inmutable la substancia. Del mismo modo que en el movimiento local es el cuerpo entero el que antes estaba ahí y ahora está allí, en todo cambio accidental se ve afectada la substancia íntegra. Es cierto que esta afección o inmutación de la substancia no llega a lo constitutivo de ésta como tal, pero es que —ya se ha visto— en la misma cosa caben varios «seres»: uno primario, que da el subsistir, y otros secundarios. De forma que cabe decir, con palabras de uno de los principales estudiosos que hoy tiene la filosofía tomista, que «plantear el problema del ser y definir ese tipo de seres llamados accidentes, es introducirse en el espesor de lo que existe»⁶⁷. En efecto, el problema de la substancia en relación con sus accidentes es un problema de espesor. Al todo no se le debe considerar como un agregado de elementos superpues-

64. *In V Metaph.*, lect. IX n.º 894.

65. *De ente et essentia*, cap. VI n.º 35.

66. *In XII Metaph.*, lect. I n.º 2419; Cfr. *In VII Metaph.*, lect. I n.º 1256.

67. GILSON, E., *El Tomismo*, p. 48.

tos, sino más bien como un núcleo de ser con un equipo de modalidades de ser —de «seres»— envolventes que se disponen concéntricamente. Pero cualquiera de estas envolventes encierra a todo lo que se sitúa dentro de ella, es un «ser» de todo lo que está bajo de sí. Y el núcleo central —con su «ser» primero invariable— tiene otros «seres» que no, por accidentales, dejan de darle una configuración especial.

Y éste es el modo que —como se ha visto por sus textos— tiene Santo TOMÁS de resolver el problema de la substancia y los accidentes: se trata de una solución que deja a salvo, por un lado, la real distinción entre ambos y, por otro, su inseparabilidad, hasta el punto de no poderse decir, por ejemplo, que «la blancura es», sino que *tal cosa «es» blanca*. Es una solución que no necesita preguntarse, como lo hacían —perdiendo el sentido del genuino tomismo— muchos de los comentaristas posteriores, sobre si el *esse* del accidente es distinto del *esse* de la substancia: naturalmente que el accidente no se identifica con el acto de ser por el que subsiste la substancia, pero esto no lleva consigo la necesidad de hablar de un *esse* para el accidente, porque el mismo accidente no es sino un *esse* segundo de la substancia, que subsiste por el primero.

Y ahora, como conclusión, no queda sino referir, en pocas palabras, lo dicho de los accidentes en general, a los hábitos en particular, como accidentes concretos que son del alma humana.

Los hábitos, adquiridos por el propio obrar libre, afectan a su substrato —el alma— que, al recibirlos, no queda inmutable, sino que adquiere un nuevo modo de ser que —aunque accidentalmente— permite hablar de auténtica diversidad anímica. Y se trata ahora de una diversidad entre las distintas almas, que no es aquella que nos proporcionaba —por la materia— la naturaleza, sino un nuevo modo de ser individual, fruto del ejercicio de nuestra libertad.

Pero además esta diversidad anímica, que ya sería verdadera en el caso de un accidente cualquiera, en el caso del hábito tiene un sentido más íntimo aún, pues —como dice el autor citado últimamente, GILSON—,

«si los hábitos son cualidades y accidentes, son evidentemente los más próximos a la naturaleza de la cosa, es decir los que se

hallan más cerca de entrar en su esencia y de integrarse a su definición»⁶⁸.

Esta observación surge, lógicamente, al considerar la naturaleza del hábito como «cualidad difícilmente movable que dispone a la naturaleza para que se tenga bien o mal, en sí misma o en orden a la operación». El hábito entra —como su primera especie— en el predicamento de la cualidad; y la cualidad es el accidente que —diciéndose de un modo absoluto de su sujeto— afecta intrínsecamente a la substancia y, más en concreto, se refiere al principio formal de esa substancia, por tanto —en nuestro caso— el alma humana.

Y, como estudia detenidamente Santo TOMÁS en las cuestiones de su *Suma Teológica* dedicadas al hábito, lo característico de éstos, lo que distingue al hábito del resto de las cualidades, es precisamente el indicar una razón de bien o mal en el modo de realizar la propia naturaleza. Si todos los accidentes comprometen a sus substancias, es fácil comprender que el hábito lo hace más íntimamente, de forma que un comportamiento habitual —una individuación operativa— no sólo es efecto de la individuación entitativa, sino también —dentro de los límites que marca su naturaleza accidental— causa de una verdadera diversidad anímica individual.

APÉNDICE

PRINCIPIOS DEL MECANISMO DEL COMPORTAMIENTO HABITUAL

Una vez se ha visto cómo el hombre —inclinado por su naturaleza a determinadas operaciones— puede, mediante su acción libre, formar en sus facultades unas disposiciones estables —hábitos— que le dan un modo de obrar individual peculiar, conformando además su alma según un modo de ser secundario

68. *ibid.*, p. 359

propio, quedan por señalar brevemente los principios según los cuales —en la Filosofía que nos ocupa, la de Santo TOMÁS— se rige el mecanismo del obrar condicionado por los hábitos.

Por tratarse de una cuestión que no es estrictamente de la esencia del tema, sino más bien un apéndice que lo completa, no hará falta detenerse mucho y, en la mayoría de los casos, en vez de transcribir los textos correspondientes se dará sencillamente su referencia ⁶⁹.

El problema del comportamiento habitual interesa en la medida en que es el elemento formal de una individuación operativa humana. Por ello se tratará exclusivamente de aquellos hábitos que condicionan un determinado operar «humano», es decir dotado de las características de racionalidad y libertad: Si se estudian los hábitos de las facultades inferiores, se hace sólo en la medida en que tales hábitos son capaces de influir sobre nuestra parte superior, inclinándonos a operaciones libres, convenientes a dichos hábitos.

Los efectos que, según Santo TOMÁS, tienen los hábitos sobre la potencia en la que radican son: perfeccionarla y perfeccionar —por consiguiente— su operación, dar una mayor intensidad y firmeza a esa actividad; operación que se realiza pronta y fácilmente, por haberse hecho connatural a la facultad ⁷⁰. Precisamente el efecto primario del hábito sobre la potencia es inclinarla a su operación. En realidad lo propio del hábito es disponer a su sujeto en orden a la realización de su naturaleza, pero cuando la naturaleza de un sujeto —y es el caso de las potencias operativas— es tender a la operación, tal operación es a lo que dispondrá inmediatamente el hábito, como indica Santo TOMÁS:

«Hay algunos hábitos que, por las exigencias del sujeto en que residen, implican primaria y principalmente un orden al acto, porque, como acabamos de decir, el hábito, primariamente

69. Sobre este tema he escrito más por extenso en otro lugar: Cfr. PEDRO SANZ, J. M.: *El conocimiento por Connaturalidad*, Universidad de Navarra. Pamplona, 1964. (Vid. especialmente pp. 173-217).

70. Cfr. *QQ. disp. de Veritate*, q. 20 a. 2; q. 24 a. 4c y ad 9; *QQ. disp. de Virtutibus in com.*, q. única, a. 1; *S. Th.*, I.^a-II.^a q. 55 a. 1; q. 63 a. 2; *In I Sent.*, dist. 17 q. 2 a. 4; *In III Sent.*, dist. 23 q. 1 a. 1.

y de suyo, dice relación a la naturaleza del ser. Si, pues, la naturaleza del ser en el cual se encuentra el hábito consiste en la tendencia al acto, síguese que el hábito implica principalmente orden a la acción. Pero es evidente que la naturaleza y la razón de la potencia es ser principio del acto. Por eso, todo hábito que tiene por sujeto una potencia importa principalmente orden al acto»⁷¹.

Es esta la razón de que se considere al hábito como una segunda naturaleza que se superpone a la primera. Y no se olvide que, según aquella idea que toma Santo TOMÁS de ARISTÓTELES, el orden a la práctica es el elemento característico de toda naturaleza⁷². Hablando precisamente de los hábitos, emplea Santo TOMÁS una nueva formulación del principio *operari sequitur esse*. Esta formulación es: *Qualis unum quodque est talia operatur*. Y el hábito no es otra cosa que el *esse*, la disposición entitativa del sujeto operante, que tiene como manifestación *ad extra*, como extensión de la propia perfección, tal acción determinada⁷³.

Por ello, no ofrece ningún problema especial, ningún proceso psicológico complicado, la explicación del condicionamiento del obrar individual humano provocado por aquellos hábitos que radican precisamente en las facultades —entendimiento y voluntad— «elicitadoras» de actos formalmente humanos. La disposición que, por el hábito, reciben dichas potencias las hace operar connaturalmente a esa naturaleza superpuesta, que las ha sobrevenido.

Sí que plantea un cierto problema el condicionamiento del obrar humano que tiene como base un hábito radicado en las facultades inferiores. En tal caso no habrá una operación propiamente humana, dependiente del hábito inferior, mientras éste no influya sobre el nivel de la *mens*, condicionando en primer lugar un determinado juicio práctico, que sea punto de partida de esta acción libre. Porque toda influencia de los niveles inferiores sobre la voluntad ha de realizarse, como se verá, a través de la otra facultad superior —el entendimiento— de cuyo juicio se sigue la volición.

71. S. Th., I.^a-IIae q. 49 a. 3 c; Cfr. q. 55 a. 2c y q. 59 a 5c.

72. Cfr. *In I Phys.*, lect. I (1); *In II Phys.*, lect. I (142); S. Th., I.^a q. 115 a. 2c; q. 29 a. 1 ad 4; *De ente et essentia*, cap. I.

73. Cfr. S. Th., I.^a-IIae q. 55 a. 2 ad 1.

Quizá cuando se trate de pronunciarnos, de un modo frío y universal, sobre la bondad o malicia de una acción lo hagamos guiados únicamente por nuestra recta razón, y el juicio proferido no se halle afectado por nuestra propia disposición subjetiva. Ahora bien, la cuestión cambia cuando el juicio se refiere a una acción concreta que, aquí y ahora, se nos presenta como realizable por nosotros mismos. Entonces la objetividad de nuestro juicio cede ante la presión del apetito que empuja y determina en una dirección concreta. En este caso, el juicio del intelecto —del intelecto práctico— no puede estar en contradicción con la disposición apetitiva. Así lo indica Santo TOMÁS, diciendo:

«El apetito se refiere a lo particular operable, y el juicio de la razón es a veces sobre algo universal: en este caso el juicio es a veces contrario al apetito. Pero el juicio sobre este particular operable, ahora, nunca puede ser contrario al apetito»⁷⁴.

En efecto, la conveniencia del intelecto práctico con el apetito, a la hora del juicio de acción, es una de las más conocidas enseñanzas de la Escolástica, que ya ARISTÓTELES había enunciado en su completa universalidad. De la disposición del sujeto depende la consideración del mismo sobre los bienes o fines: «Según es cada uno, tal le parece el fin»⁷⁵.

La inclinación del apetito en un sentido puede ser actual o habitual. En el primer caso nos encontramos con las pasiones, movimientos del apetito sensitivo. Santo TOMÁS no estudia en concreto el proceso psicológico según el cual el hábito del apetito condiciona el juicio práctico; pero el objeto de este hábito no es otro que la pasión o movimiento del apetito⁷⁶, y por tanto bastará considerar el influjo de la pasión sobre el juicio práctico, para tener ya estudiado el mecanismo del proceso «hábito del apetito - juicio práctico del entendimiento». Tal pasión, debida a tal hábito, influye⁷⁷ sobre el juicio práctico; pero, ¿de qué modo?

74. *QQ. disp. de Veritate*, q. XXIV a. 2 Resp.

75. ARISTÓTELES, *Et. a Nicómaco*, L. VI c. 2.

76. Cfr. *S. Th.*, I^a-II^ae q. 59 a. 5c.

77. Cfr. *S. Th.*, I^a-II^ae a. 77 a. 1 ad 1; q. 9 a 2c.

El proceso de ese condicionamiento se puede intetizar en tres pasos :

1. Movimiento del apetito - Influjo sobre el organismo.
2. Disposición orgánica - Modificación del conocimiento sensitivo interior.
3. Datos de los sentidos internos ya tamizados - Determinación del juicio práctico.

El primer paso es evidente, y Santo TOMÁS ⁷⁸ habla claramente de él. La pasión además del movimiento del apetito supone una cierta transmutación orgánica, en virtud del dominio que el apetito ejerce sobre la fuerza motriz. Y, como dice Santo TOMÁS ⁷⁹, la disposición corporal va a influir seriamente en los juicios del entendimiento práctico.

Pero esta influencia sobre el juicio práctico se realiza ⁸⁰ a través de la modificación que —para la aprehensión de los sentidos internos— supone la disposición orgánica.

Efectivamente, éste es el segundo estadio del proceso indicado: el acto de los sentidos internos es acto de una facultad orgánica, de forma que son ambos —facultad y órgano— quienes actúan. Pero el hecho de que la captación de un objeto por los sentidos internos lleve consigo un matiz de bondad o maldad para mí, ahora, viene condicionado por mis circunstancias somáticas. Las formas sensibles no se reciben sólo según su modo de ser, sino de acuerdo con la relación que dicen al substrato material, afectado por la pasión del apetito ⁸¹. Si a lo dicho se añade la conocida doctrina de la dependencia objetiva del entendimiento con respecto a los datos de los sentidos internos ⁸², se tendrá ya el tercer paso, con el que se concluye el proceso estudiado.

La pasión del apetito, condicionada por un hábito determi-

78.—Cfr. *S. Th.*, q. 44 1c; q. 38 a. 4c; *QQ. disp. de Veritate*, q. XXII a. 9 ad 6.

79. In *III Ethic. ad Nicom.*, lect. X, n.º 493.

80. Cfr. *S. Th.*, I.^a-IIae q. 53 a. 1 ad 3.

81. Cfr. *S. Th.*, I.^a-IIae q. 173 a. 2; *QQ. disp. de Veritate*, q. 22 a. 9 ad 6.

82. Cfr. *S. Th.*, I P. q. 84 a. 8.

nado, altera —a través de la modificación orgánica que produce— la captación que del objeto hacen la fantasía y la cogitativa. Estas facultades se ven obligadas a presentar al entendimiento tal objeto concreto, con insistencia —la pasión que proviene de un hábito es fuerte como el mismo hábito—, y con una faceta de bien o de mal, que difícilmente puede el entendimiento dejar de considerar. La fuerza de esta representación de la fantasía, que condiciona un determinado juicio práctico y el consiguiente acto de la voluntad, viene expresado por Santo TOMÁS con las siguientes palabras:

«Los hombres dominados por una pasión no apartan fácilmente de la imaginación aquellas cosas que tan íntimamente les afectan. Por consiguiente, el juicio de la razón las más veces sigue a la pasión del apetitivo sensitivo, y también el movimiento de la voluntad, que está naturalmente ordenado a seguir el juicio de la razón»⁸³.

Y de este modo se comprende el proceso de condicionamiento del obrar humano a partir de un hábito determinado.

Existe un pasaje de Santo TOMÁS en el que —sin tratar expresamente de este problema— se reflejan los cuatro estadios intermedios (pasión-disposición orgánica-conocimiento sensitivo interno-juicio práctico particular) entre el punto de partida —hábito del apetito inferior— y la moción de la voluntad:

«Porque aquel *apetito* usa del *órgano*, se afecta y a veces se liga totalmente la misma *aprehensión particular*, o lo que dicta *la razón superior*[...] Y por este modo inclinan las pasiones a la voluntad...»⁸⁴.

Y éste es, en pocas palabras, el proceso que se trataba de describir, aunque —como se apresura Santo TOMÁS a decir inmediatamente— la voluntad se vea simplemente inclinada y no «necesitada» en su volición. Efectivamente, en último término, es siempre la propia libertad la que configura el obrar individual: ella posibilita los hábitos, ella los forma y también ella, en una libre volición, usa de los mismos.

Así, con este apéndice, se ilumina el modo cómo el elemento

83. *S. Th.*, I^a-II^ae q. 77 a. 2c.

84. *QQ. disp. de Veritate*, q. 22 a. 9 ad 6.

formal de la individuación operativa —el hábito—, que por otra parte es diversificador de almas, realiza la primera de sus misiones: inclinar al individuo humano, libre, a ejecutar unas operaciones peculiares, a actuar de un modo personal, lo que no es otra cosa sino el reflejo exterior de esa individualidad de perfección propia —tanto substancial como accidental— que, en la línea entitativa, lo separaba de los demás miembros de su especie y lo hacía irrepetible.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas se ha pretendido aplicar los principios de una filosofía tradicional a cuestiones que, en su aspecto científico-positivo, son temas importantes de la moderna investigación. He aquí una exposición sintética y panorámica de los pasos seguidos:

El tema propuesto era el de descubrir las bases filosóficas (metafísicas y psicológicas) que, en la filosofía de Santo TOMÁS, encuentra el hecho de la diversidad de comportamiento en los individuos de la especie humana, el hecho de la multiplicidad de caracteres, y el hecho del papel importante que —en el proceso que lleva a dicha diferenciación— tiene el propio obrar libre.

Para ello se partió de la consideración de la estructura jerárquica de las facultades humanas. Sus mutuos influjos —de procedencia, de causalidad final y formal extrínseca, de causalidad eficiente, de implicación e inhibición, etc.— llevan a que el organismo operativo del hombre pueda considerarse como una pirámide, en cuya cúspide se encuentran el entendimiento y la voluntad, el elemento racional. Esa estructura jerárquica hace que las facultades humanas no sean simplemente motores, sino también receptores de una moción, pasivas; en razón de esa pasividad podrán adquirir algo nuevo —en su operación—, por cuanto tal operación no procede exclusiva-

mente de ellas, sino que es algo en parte recibido, y que puede, por tanto, significar un cierto enriquecimiento entitativo para la facultad que obra al ser movida. En virtud de esa jerarquía y subordinación hay un grupo importante de facultades inferiores —sentidos internos y apetitos sensitivos— que participan del nivel racional, según aquella fórmula de Santo Tomás: «El sentido es una deficiente participación del entendimiento»; lo inferior participa de lo superior, de lo racional. Pero una de las propiedades del nivel intelectual es precisamente la de la indiferencia o libertad: y también esto se participa.

Esta indiferencia da a las facultades una determinabilidad, que será actualizada mediante esas impresiones que pueden quedar en las mismas, en virtud del aspecto pasivo que se advierte en su operación. Nuestra propia actividad libre deja, de este modo, una huella en nosotros mismos, bajo la forma del hábito: se selecciona y actualiza una entre las muchas posibilidades que la misma libertad nos abría. La función autoformadora de la libertad analítica se realiza así mediante el sello de los hábitos. La posibilidad de existencia de éstos se basa en la misma indiferencia, indeterminación, determinabilidad —característica del espíritu—, que es raíz de la libertad: el ser libre, por serlo, es capaz de perfeccionar por hábitos su propio «yo»; y la generación de esos hábitos se debe en gran medida al ejercicio actual de esa libertad, a la repetición de tales actos libres. La libertad hace posible el hábito y además lo engendra. El ejercicio de la libertad no sólo supone, pues, una elección en el presente, sino que influye en los futuros, los condiciona, al dejar en la voluntad y en las facultades a ella subordinadas una tendencia estable en tal dirección concreta.

Pero en la adquisición de una tendencia operativa de ese tipo, los principios naturales del individuo también juegan un cierto papel. Hay un hecho evidente: el obrar sigue al ser, y el modo de aquél, al de éste. Si entre los sujetos humanos cabe una distinción de perfección ontológica substancial, se dará también —en virtud del principio enunciado— una diversidad individual operativa. Efectivamente la recepción del alma en el principio material, según la doctrina de la adecuación —conmensuración— del acto de la potencia, supone para aquélla un

«temple» individual característico, que la hace individual e irrepetible, con un grado propio de perfección substancial. La materia, pues, se constituye en individuante entitativo, con la consiguiente proyección operativa.

Pero la cosa no queda ahí. El hecho de que gran parte de nuestras facultades constituyan con el organismo un único principio de operaciones lleva consigo el que en tales facultades haya, por naturaleza, una cierta inclinación hacia aquellas operaciones que más se adaptan a la disposición somática. Y la operación realizada según tal inclinación —que puede con verdad llamarse germen o semilla de hábitos— va dejando en la facultad una huella producida, que cristaliza en una disposición estable —difícilmente movable— que orienta a una determinada operación. De este modo se comprueba filosóficamente el papel primordial del temperamento en la formación del carácter: lo natural, que se nos da a través del organismo, es individuante entitativo, y operativo también en cuanto ordena inmediata y mediatamente —por los hábitos a cuya adquisición inclina— a un modo personal de actividad.

Estos hábitos son accidentes; pero una consideración detenida de la doctrina de Santo TOMÁS acerca de las relaciones substancia-accidentes, lleva a la conclusión, de que, por ellos, se ve afectado el modo de ser de toda la cosa: no sola ni propiamente, es el accidente quien comienza a ser, o se corrompe. En efecto, se dice que los accidentes son «seres» no porque ellos «sean», sino porque, en virtud de ellos, la substancia *es* así. Cuando aparece un accidente no es que se superponga a la substancia algo que antes no existía, sino que la substancia cambia —aun sin perder su ser substancial—, comenzando a ser de un nuevo modo.

Además el hábito —por afectar intrínsecamente, de modo absoluto y en su forma, al sujeto, al que dispone en cuanto al modo de realizar su propia naturaleza— es el accidente que más próximo se encuentra a la esencia de la substancia. Y, si es verdad que todos los accidentes significan un nuevo ser para la substancia, los hábitos lo representan de un modo más íntimo, de forma que los hábitos —elemento formal de la individuación operativa— se constituyen también en individuantes entitativos secundarios, en cuanto que el alma *es* de un nuevo

modo peculiar. Los hábitos —dentro de los límites que marcan su naturaleza accidental— son causa de una verdadera diversidad anímica individual.

Para concluir este estudio se consideraron también —en un breve apéndice— los principios según los cuales —en la filosofía tomista— se rige el mecanismo de condicionamiento del obrar individual a partir de los hábitos. En virtud de su propia naturaleza (el efecto formal de todo hábito es perfeccionar la potencia y su operación; operación que de modo fácil y pronto —por haberse hecho connatural— surge con mayor intensidad y firmeza), no ofrecen ningún problema los hábitos que radican en las mismas facultades —entendimiento y voluntad— «elicitadoras» de actos humanos, racionales y libres. Un poco más complicado se mostró el proceso según el cual, a partir de los hábitos de los apetitos inferiores se origina tal operación libre. Uniendo y comparando textos dispersos de Santo TOMÁS se concluye que —en su doctrina— el proceso es el siguiente: todo influjo de la parte apetitiva inferior sobre la voluntad se ejerce a través del juicio particular del entendimiento práctico; los movimientos —pasiones— del apetito que, por el hábito, tienen un sentido determinado, llevan consigo una cierta modificación de las condiciones somáticas. Por tales disposiciones del organismo, se altera el conocimiento que de los objetos tienen los sentidos internos. Estos sentidos captan las cosas con un aspecto de bien o mal, según las relaciones que guardan con las condiciones subjetivas; y como el entendimiento juzga partiendo de los datos ofrecidos por la sensibilidad interna, su juicio particular corresponderá a la dirección hacia la que inclina la disposición actual, condicionada por el hábito. Este es —en síntesis—, el modo como, según textos dispersos, puede conjeturarse veía Santo TOMÁS el proceso de condicionamiento del obrar habitual, con cuyo estudio se concluye el trabajo.

Como puede comprobarse, los principios de la filosofía tomista que se han fecundado bajo esta nueva luz son los —fundamentales en esa doctrina— de la relación potencia-acto, con sus consecuencias de indestructible unidad en los binomios «materia-forma», «substancia-accidente».

El análisis de esos principios nos llevó hasta la individuación humana, en razón de factores substanciales, y de otros acciden-

tales que —a pesar de serlo— afectan al ser del sujeto entero. Este análisis, junto con la aplicación del otro binomio «ser-
obrar», y la consideración de la estructura y propiedades psicológicas del ser humano, nos ha permitido comprender el sentido que, para la filosofía de Santo TOMÁS, tiene ese hecho innegable de la individualidad operativa que se adquiere por el ejercicio de la propia libertad: se ven el alcance y los límites de la libertad analítica como poder de autoformación del sujeto libre, en su consideración psicológica.

